

الحرية إشكالية تاريخية ملازمة لوجداننا المعاصر

د. سمير دغيم (*)

منذ أمد بعيد، بحيث لا يبدو أن الأمور العينية فيه قد اختلفت أو تطورت في اتجاه معين.

قد يختلف الشكل الذي تتمظهر فيه المسائل وقد تتغير المصطلحات المستعملة في هذا الإطار، لكن المضمون بقي هو هو منذ ألف سنة ونيف. وإن تداخلت فيه بعض المعطيات التي أغنت النقاش وجعلته متشعباً وحولت المسائل إلى إشكاليات بعد أن كانت مجرد مشاكل. ونعني بالإشكالية هنا مجموعة القضايا النظرية التي نعالجها في الوقت الحاضر والتي تعني لنا توتراً معيناً يدفعنا إلى معالجتها. هذا التوتر وعدم الاتزان هو الذي يحول بيننا وبين إيجاد نظرية معينة لحل كل هذه المسائل.

بهذا الاعتبار الذي تقدم سنحاول معالجة الموضوع الذي طرح علينا في الأساس وهو تحت عنوان «الرق والسخرة جرائم - حقوق الإنسان في الوطن العربي». ضمن إطار أشمل وهو: الحرية إشكالية تاريخية ملازمة لوجداننا المعاصر.

(أ) - مدخل:

تكاد الساحة العربية تحتق اليوم بالطروحات المتعددة، قديمة كانت أم حديثة، وهي في معظمها ليست مستجدة بل متجددة في مظاهر مختلفة. ولا يمكن الولوج في معالجة هذه الطروحات وجعلها مسائل أو مشاكل أو إشكاليات اعتباراً، على اعتبار أن أي تأطير ذهني لها يجب أن يكون مرتبطاً بالحالة العملية الدافعة.

لماذا هذا الازدحام في الطروحات المتعددة؟ وما الذي استجد؟ وما هي العوامل التي تجمعنا اليوم بالذات ولبضع سنوات خلت نطرح مثلاً لا حصراً مشاكل الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بالإضافة إلى كثير من الأمور التي لا مجال لذكرها الآن.

هل إن الواقع العيني هو الذي يفرض نفسه علينا ويثير فينا هذه المسائل، وهو في الحقيقة واقع مستمر

(*) معهد العلوم الاجتماعية - الجامعة اللبنانية - بيروت. لبنان.

(ب) ملاحظات منهجية :

علاقاته مع الآخرين، بدأ يتأطر في مفاهيم وقوانين وأنظمة كانت بعض بوادرها قد ظهرت مع الاعلان الذي ظهر بعد الثورة الفرنسية (اعلان 1789)، وبعد اعلان استقلال أميركا (1776) ومن ثم مع فلسفة الأنوار وفكرة الحرية والقانون الطبيعي. إلى أن تم الاعلام العالمي لحقوق الإنسان في أيلول/سبتمبر 1948 والذي بقي مجرد توصيات حتى صدور العهد الملزمة قانونياً في أيلول/سبتمبر 1966 وهي :

- عهد دولي خاص بالحقوق المدنية والسياسية.

- عهد دولي خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

- بروتوكول اختياري متعلق بالعهد الخاص بالحقوق المدنية والسياسية. هذا على الصعيد العالمي، وأما على الصعيد العربي فقد انشئت المنظمة العربية لحقوق الإنسان وتفرعت إلى لجان متعددة في بعض الأقطار العربية^(*).

(ج) في طرح المسألة :

إن ما يحدث في واقعنا اليوم من خلال سلوكنا العملي اليومي يعبر عن المأزق الذي نعيش. إن حالة الاهتراء وعدم الاتزان والاضطراب كأنها أمور ليست بنت اليوم، بل هي متغلغلة في الوجدان التاريخي وإن تظاهرات بأطر وحدات جزئية جديدة. إن اهتمام الإنسان العربي اليوم كما سبق وذكرنا يرتد إلى التركيز على إنسانيته ومعيارات هذه الإنسانية هذا التركيز يبدو من الجهد العملي الذي يبذله في سبيل التوكيد على ذاته وهويته ضمن عقبتين أساسيتين تعترضانه.

العقبة الأولى: وهي عقبة عملية تتمثل في مجال الفعل الإنساني وما يصادفه من علاقات قائمة تجعله

1- ليس طرحنا لهذه المسألة عمل اعتباط ولا نتيجة تصادف أو إتفاق بل هو طرح مدبر ومهيأ له وينساق ضمن مخطط شامل يجب معالجته. وهو التخطيط لإشادة نتاج فكري شامل (نظريات) على أسس وأركان مستمدة من الواقع العيني المعيش قديماً وحديثاً.

2- إن التأطير التاريخي للمسألة أمر ضروري. وإذا كان لكل عصر موضوعاته التي تعنيه قبل سواها، وله منهجيته الخاصة في البحث والتعليل، فإن الفكر هو نتيجة حركة تطويرية تصاعدية متفاعلة بعلاقة جدلية مستمرة الاتساق. وعليه فإن الطروحات الفكرية ومناهج البحث التي آل إليها عصرنا الحاضر ناجمة عن تعمق الفكر بموضوعات التراث. بحيث تكون هذه الطروحات نابعة من التراث وهي دفق استمراري متصل يعي هذا التراث وموضوعاته بمضاءات جديدة.

3- إن اهتمامات الإنسان المعاصر اليوم (العربي والعربي) ترتد أصلاً إلى التركيز على إنسانيته ومعيارات هذه الإنسانية. وهو وأن وعى أنه مرتبط بتراث كبير، فهو يرى أن وجدانية تراثه لا تعني الاستغراق الكامل في قوالب وعقلية السلفين، بقدر ما تعني رؤية إنعكاسية تستغرق القسيات الفكرية لهذا التراث والمعياريات المتحركة به. فإنسان اليوم لم يعد يهتم إلا بتحقيق ذاته في هذا العالم من خلال العمل الذي يقوم به. فبالعلم في خدمة العمل ويقدر ما يتسع العمل يجب أن يتسع العلم. كل ذلك يبقى نسبياً بالنظر إلى العالم والمعلوم.

هذا الاهتمام بالإنسان وبالمعياريات المتحركة في

(*) يراجع هنا كتاب: المواثيق الدولية لحقوق الإنسان - دار الطليعة - بيروت 1981 وكتاب حقوق الإنسان في الوطن العربي - حسين جميل - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1986.

(د) - الحرية اشكالية تاريخية ملازمة لوجداننا المعاصر.

يبدو للوهلة الأولى أن العنوان متشعب ويضم في حد ذاته عدة تساؤلات حول المفاهيم الواردة فيه. إلا أننا تبسيطاً للأمر نورد بعض المفاهيم الواردة بشكل سريع بحيث لا مجال للتوسع بها ضمن هذه المقالة.

- الأشكالية: وعيننا بها كما تقدم محاولة لصياغة نظرية حول معطى معين شكل ويشكل في تاريخنا مجموعة توترات ونزوعات لم تتأطر في مفهوم محدد المعايير.

- التاريخية: وقد أوضحنا قصدنا منها في الملاحظات المنهجية التي تقدمت.

- الوجدان: إن قصدنا بالوجدان هنا ليس حالة من أحوال الفكر، بل بكونه فعلاً يتجه نحو الموضوع. والوجداني من مصدر وجد وجوداً ووجداناً، وكل ذلك بمعنى القصد نحو موضوع خارجي يقع تحت القدرة. فالواجد هو القادر، والوجدان هو الاقتدار والقدرة⁽¹⁾.

1 - الحرية:

عولجت مسألة الحرية في أكثر المتشديات الفكرية، ولم يخل بحث في كل الميادين الفلسفية والاجتماعية والسياسية دون الإشارة إليها أحياناً، أو باعتبارها محوراً أساسياً. وإذا كان بعض الباحثين⁽²⁾ يعتبر أن طرح المسألة بحدودها الحاضرة (الطرح الغربي الليبرالي) يختلف في الحقيقة عن طرحها في الفكر العربي الإسلامي الحديث والقديم لاختلاف الثقافة والتاريخ، فإن في الأمر نظر.

إن الطرح الغربي الليبرالي لمفهوم الحرية في تعميقه الفلسفي يرتد في مجمله إلى منحى جديد يركز على مفهوم الذات الإنسانية التي تصبو إلى أن تكون هي صاحبة الإرادة والاختيار والفعل⁽³⁾. ثم يتجه هذا

في موقع الصراع والضيق معها. ففي المسألة السياسية يجد نفسه خارج إطار المشاركة في القرار. وفي المسألة الثقافية يجد نفسه في غربة عن الهوية الأساسية التي ينتمي إليها.

وفي المسألة الاجتماعية والحقوقية يجد نفسه مضطهداً باسم القانون ومشاريع التنمية. كل هذه الأمور هي التي تثير في إنساننا العربي اليوم تساؤلاته وهي التي توسع آفاق علمه.

- العقبة الثانية: انطلاقاً من العقبة العملية يجد الإنسان العربي نفسه أمام مجموعة مضطربة من المعطيات النظرية (العلم) التي يرتد إليها للبحث عن إسناد فكري لواقعه العملي، أو لنقل لوسطه الذي يتحرك فيه وبه. هذا الوسط الموضوعي كيف يمكن فهمه؟ هل يكون ذلك بارجاعه (من حيث المضمون) إلى مجموعة المعطيات الثقافية والاجتماعية والسياسية والانثروبولوجية والتي أصبحت تشكل مجموعة الصيغ المطروحة عليه. وهل باستطاعة هذه المعطيات تأمين الملاءمة والموازنة بينه وبين واقعه؟

إن العقبة العملية الأولى التي تحدثنا عنها هي التي تشكل الدافع العملي وهي التي تثير التساؤل، بينما تشكل العقبة الثانية المآزق الذي يجب معالجته. وبين العقبتين يقع ضياع الإنسان العربي الذي اختزن معطيات ظن أنها نظريات محورية معدة ومهيئة له ليختزنها ومن ثم يحقق من خلالها طموحاته. من هنا كان اصطدامه بها لأنها لم تنزع به نحو الاستقرار بل قادته إلى التوتر على الصعيد العملي وجعلته خارج دائرة المشاركة في كل ما يتعلق به. وبالتالي فهو يسعى اليوم إلى كسر هذه الحلقة (التعارض ما بين النظري والعملي) من خلال طرح نفسه فكراً مشاركاً في العمل. فكل يستتبع حركة أن لم يكن هو هذه الحركة. من هنا يبدو الربط ما بين جزئيات العمل وكليات النظر. المآزق هو في المفهوم النظري.

النتائج فقط دون الرجوع إلى الأصول التي هي في أساس المسألة. لقد حاولوا مقابلة النتائج التي توصل إليها الغرب في ميدان الحرية السياسية والاجتماعية (في الدولة والقانون الوضعي). مع طروحات الفكر الإسلامي العربي القديم في مجالي (الفقه والأخلاق)، فوصلوا إلى نتائج يجب أن يعاد النظر في بعضها.

لقد نسي هؤلاء أن الفلسفة الكلاسيكية، وفلسفات القرون الوسطى في الغرب لم تكن عاملاً مساعداً على ما توصل إليه الغرب اليوم. وأن الانطلاقة الأساسية لتأسيس ما هو حاصل الآن بدأ مع الانقلاب الحديث في الفلسفة الغربية منذ عهد «كنت» حيث أفرد للمفاعلية الإنسانية دور مهم. لقد بدأت فلسفة القدر (Valeurs) في الغرب انطلاقة من التجربة الإنسانية المتحققة فعلياً، حيث نظرت إلى الإنسان ليس من ناحيته العقلية فقط بل من حيث كونه فاعلية. لم تعد تنظر إليه عنصر تقبل وانصياع لمستلزمات كثيرة ما تفقده فاعليته. ولم تعد تهتم بالأخلاق، لقد فُقد الأمل في عصرنا الحاضر من إنشاء أخلاقية أو البرهان عليها. فالإنسان المعاصر لا يهتم بالأخلاق أولاً، بل بتحقيق ذاته في هذا العالم في ضوء علمه بذاته وبالعالم. فالسؤال المزمّن، من أنا، لم يعد الصيغة المطروحة اليوم بعد أن وعى الفرد أن ذاته لا تتوكل إلا من خلال ما يقوم به من أفعال⁽⁷⁾.

هذه الانطلاقة التي حدثت في الغرب وقلبت الموازين وغيّرت المفاهيم، حدثت في تاريخ الفكر العربي الإسلامي منذ ألف سنة وثيق، وليس صحيحاً فقط أنه يجب أن نفتش عن معاني الحرية في تاريخنا عند الفقهاء فقط، باعتبار أن المنحى الفقهي يقابل المنحى الاجتماعي السياسي للحرية اليوم. وليس صحيحاً بالمطلق أن المفاهيم التي طرحها علم الكلام في الإسلام هي مفاهيم أخلاقية ميتافيزيقية

الطرح في مرحلة ثانية كما يقول عبدالله العروي إلى التركيز على مفهوم «الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعلمه»⁽⁴⁾ وأخيراً يتبلور كل ذلك «في مفهوم المبادرة الخلاقية ومفهوم المغايرة والاعتراض»⁽⁵⁾.

هذا هو البناء الفكري والتاريخي لمفهوم الحرية في الغرب وما وصلت إليه في تحديدها النظري والعملية. هي إذن حرية تتناول الفرد الاجتماعي في علاقاته بوسطه «أي الفرد المشارك في هيئة إنتاجية»⁽⁶⁾. هذا البناء يعتبره عبدالله العروي مختلفاً عن تصورات الفكر العربي الإسلامي، بحيث أننا نحاول اليوم كباحثين ومفكرين أن نقرن تصورنا الغربي لمفهوم الحرية باسنادات ترجع إلى تاريخنا الثقافي التقليدي. وهذان أمران متباعدان، لأن مباحث أسلافنا في هذا المفهوم لم تتعد نطاق المباحث النفسانية والميتافيزيقية وهي بالتالي متعارضة عما وصل إليه الفكر الغربي في تأطيره لمفهوم الحرية السياسية والاجتماعية، بحيث ينتج عن هذا الاختلاف في الاهتمامات والنظرة اختلاف في المفاهيم.

إن هذا الأمر صحيح إلى حد ما، فإذا كان الفكر الغربي قد توصل إلى حصر مفهوم الحرية اليوم ضمن نطاق سياسي اجتماعي (الدولة - القانون) مما سمح له بتحديد المفهوم بدقة، أكثر، فيجب أن لا ننسى أن انطلاقة الأساسية كانت في التعميق الفلسفي الذي يرد الأمور إلى أصولها. لقد كانت انطلاقة في الأساس كما ذكرنا تكمن في التركيز على إنسانية الإنسان وكيف أنه أصبح اليوم يرى ذاته أصلاً من أصول العلم والعمل.

وما نود أن نبه إليه أن هذه الانطلاقة للفكر الغربي في القرنين الثامن والتاسع عشر لم تكن معدومة في الفكر العربي الإسلامي القديم. وأن حصر المسألة في أنها لا يمكن أن تناقش إلا في الميدان الاجتماعي والسياسي أمر فيه مغالطة كبيرة، وأنهم بذلك يعالجون

المعتزلة هو مسألة القدر وأن أهمية هذه المسألة مستمدة من الصفة العملية التي لها. . . فإنه على نوع الاعتقاد في القدر بتوقف سلوك المرء في هذا العالم ومصيره في العالم الآخر⁽⁹⁾.

لذلك إذا كان الفعل الإنساني مستقلاً استقلالاً ذاتياً عن أي إضافة يمكن أن ينتسب إليها، فلا بد من أن يستلزم هذا الفعل القدرة عليه، فالفعل يحتاج إلى القدرة لخروجه من العدم إلى حيز التحقيق وهو «ما وُجدَ وكان الغير قادراً عليه»⁽¹⁰⁾. هذه النظرة إلى أفعال الإنسان والتي تجعلها مقتدرة له دون الأحاساس بإكراه من وسيط خارجي هي التي بلورت النظرة الشاملة التي اعتمدتها المعتزلة أساساً لمذهبها. وعليه فإنه لا يجوز أن نضيف أفعال الإنسان إلى الله بمعنى أنه خالقها ودليلهم على ذلك قياسهم الغائب بالشاهد. فلو جاز القول أن أفعال العباد واقعة بقضاء وقدر من الله أي أنه خالقها فلا تكون والحال هذه من جهتهم جاز القول أيضاً في أفعال الله، ذلك لأنه «بهذه الطريقة يُعرف أن الفعل فعل لفاعله»⁽¹¹⁾.

وقولنا إن الإنسان قادر معناه أنه مالك لمقدوره أي لما يقع تحت قدرته وبالتالي فإن أفعاله هي من تدبيره ونهيئته، ومعناه أيضاً أنه يمتلك القدرة على ذلك. ومن امتلاك القدرة يأتي التقدير وهو يعني الخلق، أي وقوع الفعل مقدراً من صاحبه. لذلك لم يجدوا حرجاً في وصف الإنسان بأنه خالق لأن «العبد قد يحدث هذا الفعل بمقدار كما أنه تعالى يحدث ذلك فيجب أن يوصف بهذا الوصف».

هذا الوصف للإنسان بأنه خالق له أبعاده النفسية متمثلة في سعادة الشعور بالاستقلال الذاتي والإفلات من كل قسر خارجي. هذا الاستقلال يتركز أفعالاً بها يحقق الإنسان ذاته. وفي ضوء تحقيق ذاته من خلال العمل ينطلق إلى العلم بالعالم. فالأعيان والمعطيات الخارجية لم تعد تشكل بالنسبة له سوى عوائق عليه

تسعى إلى الملاءمة والموازنة بين القدرة الإلهية المطلقة والخضوع الإنساني لها. قد يكون الأمر في معظمه كذلك (مواقف الأشعري - الغزالي . . .)، لكن يجب أن ننتبه إلى ذلك الموقف الجريء الذي وقفه فريق مهم من علماء الكلام (المعتزلة) والذي يشكل بنظرنا نقلة نوعية مهمة تتأثر مع ما قامت به الفلسفة الغربية الحديثة. ولسنا هنا في مجال مقابلة مفهوم الحرية في الفكر الغربي الليبرالي الحديث وما يلزم عنه مع ما ورد عند المعتزلة، ولكن على الأقل نحن بصدد تبيان أن هؤلاء ربما شكلوا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي نفس المطلق الذي شكلته الفلسفة الحديثة مع فارق بين ما توصل إليه الغرب وما نحن عليه الآن.

2 - مفهوم الحرية عند المعتزلة:

هذه المسألة عولجت من قبل المفكرين المتقدمين تحت مصطلحات الجبر والاختيار، غير أنها عولجت اليوم ضمن إطار جديد وتحت مصطلحات حديثة (قَدْر - فعل - حرية) وإذا كانت المصطلحات قد أصابها التطور وأسعت آفاق مباحثها عن ذي قبل، فإن هذا لا يمنعنا من أن نقيم الموازنة بين المضامين التي وضعت تحتها. هذا ما سنحاول إيضاحه من خلال عرضنا لمفاهيم القَدْر والحرية والاختيار وأبعادها في فكر المعتزلة.

- القَدْر: إن مسألة «القَدْر أو القِدْر»⁽⁸⁾ وطبيعة الفعل الإنساني أهر من خلقه وتقديره أم هو مقدر له من خارج هي من المسائل التي شغلت حيزاً كبيراً من تفكير أوائل المسلمين. وأهمية البحث في هذه المسألة تكمن في أنها تتناول ناحية مهمة من نواحي الحياة الإنسانية ألا وهي كيفية تنظيم الحياة العملية وما يترتب على ذلك من مسؤولية تضع الإنسان مباشرة أمام الحكم الأخلاقي اللازم عنها. وإلى هذا ذهب بعض الباحثين إلى القول «يقيني أن أهم ما عني به

أن يتخطاها وينفيها في سبيل التوكيد على إنَّته.

لقد أصبح الإنسان فاعلية غير منفصلة عن جوهره وماهيته. وبهذه الفاعلية ينفي ويخلق في آن واحد، ينفي المعطيات الخارجية ليعود ويضمنها فاعليته فيخلقها من جديد. إنه فعل إنه المعيارية الأساسية لأفعاله التي لا تنفصل عن إنَّته هذه الرؤية الواضحة للأفعال الإنسانية ترفض أن يكون هناك أي هوة بين الفعل وتحقيقه خارج نطاق القدرة الإنسانية. فاهمية القدرة تكمن في تعلقها بالفعل والفاعل على حد سواء. فمن جهة تعلقها بالفاعل توجب له صفة هي كونه قادراً أما من جهة تعلقها بالفعل فهي عن طريق حدوثه بها. فالفاعل المُقتدر على فعله يخرج به إلى حيز التحقيق بالقدرة المتقدمة عليه. وفي هذا رفض كـنظرية الكسب الأشعرية والتي تجعل تصرف العبد من فعل الله وخلق الله وأن العبد محل له لا تعلق له به من جهة الفعلية.

3- الحرية والاختيار

كانت مباحث المعتزلة في هذا الموضوع مندرجة تحت مصطلح الاختيار. فالقاضي عبد الجبار في شرحه لمعنى الظلم والعبودية يبين لنا أن الظلم الذي يلحق العبد والنتائج عن حجب حريته إنما يعود إلى أنه لا مجال له للاختيار في أفعاله وهو لم يأت على ذكر لفظة حرية بل قال «العبد يلحقه... الفم لزوال اختياره»⁽¹³⁾. وفي لسان العرب «فالحر هو المالك للعبء» و«مصدر من حريحر إذا صار حراً والاسم الحرية»⁽¹⁴⁾. وهناك استخدامات أخرى مثل الحر هو الشريف والنيل والحسن وبمقابل الحرية هناك التخلية والخلاص والانتعاق. إلا أن أهم المصطلحات التي أخذت أبعاداً اقتربت بعمق من مفهوم الحرية هو مصطلح الاختيار.

من المفيد أن نبدأ أولاً بتبيان الاشتقاق اللغوي لهذا المصطلح، فاللغة تعكس في الحقيقة ثقافة مجتمع

ضمن حدود معينة. فالاختيار بحسب اللغة من الخير «وهو افتعال منه، وإذا قيل اختار الإنسان شيئاً فكأنه افعل من الخير أي فعل ما هو خير له. وخار في قوة اختار لذلك نقول «خار الشيء واختاره أي انتقاه»⁽¹⁵⁾ وعند المعتزلة «إن إرادة الخير هي مختارة كما أنها اختيار»⁽¹⁶⁾. وهذا يعني أن الاختيار لا يمكن أن يكون إلا اختيار الخير لا اختياراً مطلقاً يمكنه الاستغناء عن كل شيء، بل هو ترجيح يصدر عن فكر وروية ويتعلق بالفعل الإنساني من هذا الوجه ليقع منه ما هو خير له.

وفي المناقشات الكلامية التي دارت حول حرية الإرادة الإنسانية استخدم الاختيار بمعنى الإرادة «إن الإرادة والاختيار واحد»⁽¹⁷⁾. وقد يُحدَّ الاختيار باعتباره «إرادة قد تقدمتها رؤية مع تمييز»⁽¹⁸⁾. وإذا ما وضعنا الاختيار بمقابل الإلجاء رأينا أن هذا المصطلح يعني إمكانية فعل الأشياء المختلفة بحيث يفعل الضدين «فهو المختار لأفعاله»⁽¹⁹⁾. وقد يطلق الاختيار على القدرة ويقابله الإيجاب «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فالمختار القادر هو الذي يصح منه الترك والفعل»⁽²⁰⁾.

وفي مقابلة ما يعنيه كل من مصطلحي حرية واختيار فإننا لا نرى قطعاً فعلاً حاسماً بينهما. بل من المرجح أنها ينتميان إلى نفس المضمون في بعض الوجوه. فالحرية عند بعض المفكرين المحدثين الغربيين ليست قدرة مطلقة يمكنها الاستغناء عن أي مرجع. إنما كما عبر عنها ريمون رويه «الحرية التي تسودها قاعدة... أما الحرية العفوية المحضة حرية الاختيار المطلق أي بدون وجود ما يختار... فلإنها تبدو حقاً ليست سوى مفهوم زائف معار... : فالفاعلية القدرية حرة لأنها ليست نتيجة أسباب تدفعها بل لأنها تتجه نحو هدف نصَّب أمامها»⁽²¹⁾.

كل هذا يدحض ما ذهب إليه فرانز روزنتال في كتابه مفهوم الحرية في الإسلام من أن مصطلح اختيار ليس

الحرية يبدو تحويلاً ذاتياً للعوائق إلى إمكانات حقيقية لأفعال قدرية فوق أحداثيات القطاعات المدنية والفردية»⁽²³⁾. فالفاعل الحريكتي يكشف حريته من حيث هي قدرة من حيث هي تحديد فاعل ناشط، لا من حيث هي حصيلة توازن قوى خارجية وداخلية تحاول الإفلات منها. إنها قدرة نفي هذه القوى وقدرة نفي تحديدها ذاته «إنها تحديد ذاتي لذاتها»⁽²⁴⁾.

وهكذا خطت الفلسفة الغربية الحديثة خطوة جديدة نحو تكوين مفهوم عملي جديد لمفهوم الحرية وذلك باعتبارها أن الإنسان لا يمكن معرفته إلا «كفاعل يؤدي فعلاً يحكم به أو يحقق»⁽²⁵⁾.

هذا المفهوم للحرية الإنسانية الفاعلة كامن ضمناً في مذهب المعتزلة وخصوصاً في اعتبارها الإنسان خالقاً لقدره من حيث هو مقدر لأفعاله. وعليه فإن التركيز لا يجب أن يتناول فقط مفهوم الاختيار، بل أيضاً مفهوم الفعل الإنساني من حيث هو تقدير وخلق وفعل حر.

هذا ما نحاول أن ننبه إليه اليوم، وأن نفتتح بذلك ثغرة يجب تطويرها والاستفادة منها قدر الامكان في ذلك التراث الذي طالما تناوب الباحثون على إظهار الجوانب المظلمة منه. صحيح أن ما نحن عليه اليوم لا يتوازن إطلاقاً مع ما قدمناه من تحليل لمعنى الفعل الإنساني وبالتالي لمفهوم الحرية، إلا أنه بإمكاننا الاستفادة منه كما فعلت أوروبا مع انطلاقة الفلسفة الحديثة إلى جانب وجود الفلسفة الكلاسيكية وفلسفة القرون الوسطى.

إن تركيز مفهوم جديد لقدر الإنسان واقتداره، يجب أن ينعكس عملياً في مختلف الميادين التي هم الإنسان العربي المعاصر. وإذا كان الغرب قد استفاد من تغير المعطيات مع الفلسفة الحديثة لتركيز مفهوم عملي لمعنى الحرية، فإن على العرب اليوم أن يقوموا بنفس المحاولة للاستفادة مما أنطمس لديهم منذ أجيال.

إلا «صورة ميتة لمفهوم الحرية... ومحاولة شكلية لتأكيد وجود حيز منزو للحرية في النسيج العام للأشياء»⁽²²⁾. صحيح أنه ليس اختياراً مطلقاً بقدر ما هو اختيار الخبر، إلا أنه إفلات من حتميات القدر دون الإفلات من مبدأ السببية الذي يعزو كل شيء إلى سببه.

قد يكون من المفيد أن لا نقصر البحث على معنى الحرية عند المعتزلة حيث يرد مصطلح اختيار فقط. فقد يكون الاختيار وظيفة من وظائف الحرية بمعناها العميق، إلا أنه وظيفة ناجعة يقرب في كثير من المواقف عن تأكيدات الذات في القيام بهذا الفعل أو عدم القيام به. أضف إلى ذلك أن هناك علاقة جدلية منسقة الاتصال بين الاختيار والتقدير (الخلق). فتحقيق الفعل عملياً لا يتم إلا بعد أحكامه بالعلم وتخصيصه بالاختيار وإحداثه بالقدرة. والفعل الناتج عن هذه الثلاثية هو فعل الحرية. إنه تقدير لجواز اختياري. فالاختيار في الحقيقة هو الأساس الجزري للحرية وليس الأساس المطلق. فعند ممارستنا للاختيار المسبوق بالتفكير والروية إنما نمارس فعل حرية يؤدي إلى التقدير والخلق.

وقريباً من هذا ذهب «كوميز» إلى اعتبار أن الحرية ليست تحديداً سلبياً يكمن في ارتفاع الموانع والعوائق... بل هي فعل ناجع يجمع جميع هذه الحدود ويجعلها ضمن مشروعه الموضوعي حيث يطرحها جانباً ويحولها إلى إمكانات حقيقية تساهم في فعل الحرية. وهي ليست حصيلة توازن بين معطيات تنوخي لإيغال تأثيرها، بل هي القدرة الأساسية والجذرية على إبطال كل تأثير. إنها ليست اختياراً بل إن الاختيار هو ظاهرة من ظواهرها إنها «وضع فاعل على جواز اختياري»⁽²²⁾ أي تحقيق عملي لمشروع أخذناه. إنها «نية ناجعة تجعل حدود القسر ذاتها ذات صفة موضوعية. وإذ ذاك تضيف عدداً من الأبعاد التي يترتب تحويلها إلى قطاعات قدرية... إن ممارسة

الحواشي

- (1) لسان العرب، منشورات دار صادر - مجلد 3 - باب الدول - ص 445-446 أنظر أيضاً - الكندي - الرسائل - تحقيق عبد الهادي أبر ريد - دار الفكر العربي - مطبعة الاعتدال - مصر 1950 ج 1 - ص 97.
- (2) راجع هنا كتاب عبدالله العروي - مفهوم الحرية - منشورات المركز الثقافي العربي - المغرب - طبعة 1981.
- (3) و(4) و(5) و(6) المصدر السابق ص 17,400 ويراجع هنا أيضاً كتاب - سميح دغيم - فلسفة القدر في فكر المعتزلة - بيروت - دار التنوير - طبعة 1985 ص 43 وما يليها.
- (7) يراجع هنا، ريمون رويه في كتابه فلسفة القيم، الذي نقله إلى العربية الدكتور عادل عوا وأيضاً R. Rolin-la création des valeurs (Paris Puf.).
- (8) وهي تقابل في الفكر الغربي ما يسمى La philosophie des Valeurs.
- (9) زهدي جبار الله - المعتزلة - بيروت - المكتبة الأهلية - طبعة ثانية 1974 - ص 110.
- (10) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة - القاهرة - مكتبة النهضة، طبعة أولى 1965 - ص 324.
- (11) القاسم بن محمد بن علي - كتاب الأساس لعقائد الأكياس - بيروت دار الطليعة 1980 ص 118.
- (12) عبد الجبار، المعين، ج 2 - ص 283.
- (13) المصدر نفسه، ج 13 - ص 466.
- (14) لسان العرب، مجلد 5 - ص 178-182.
- (15) المصدر نفسه، مجلد 5 - ص 265.
- (16) الأشعري - مقالات الإسلاميين - طبعة ريتز، ص 419.
- (17) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 464.
- (18) الكندي - الرسائل - ص 167.
- (19) الخياط - الانتصار، المطبعة الكاثوليكية 1957 - ص 25.
- (20) التهانوي - كشف اصطلاحات الفنون - بيروت - منشورات خياط 1966 ص 309.
- (21) روزنتال - مفهوم الحرية في الإسلام - معهد الانماء - طبعة 1971 - ص 28.
- (22) و(23) و(24): يوسف كوبز - القيمة والحرية - ترجمة عادل عوا، دمشق 1965 ص 88-90.
- (25) ريمون رويه - فلسفة القيم - ترجمة عادل عوا - دمشق 1965 - ص 77.